FRAGMENTOS DA ETNOGRAFIA DE UMA REBELIÃO DO OBJETO: INDIGENISMO E ANTROPOLOGIA EM TEMPOS DE AUTONOMIA INDÍGENA

ADOLFO NEVES DE OLIVEIRA
University of Saint Andrews

Introdução

Este artigo trata das relações contemporâneas entre povos indígenas e o estado no Brasil e do seu impacto na atividade dos antropólogos[1]. Seu ponto de partida é um acontecimento singular ocorrido durante um simpósio promovido pela FUNAI no interior de Pernambuco, sobre indigenismo no Nordeste e Leste brasileiros. Preparado para promover a reformulação da atuação da FUNAI na região, o evento foi "tomado de assalto" por ativistas indígenas, a quem havia sido negado acesso ao simpósio.

Digo que o acontecimento é singular, não como conflito entre povos indígenas e o órgão indigenista federal (algo suficientemente corriqueiro), mas por exprimir a qualidade da relação pretendida pelos índios. Longe de representar-se como um confronto, a ação destes era antes destinada a estabelecer sua qualidade de interlocutores indispensáveis à formulação,

1. O autor agradece ao CNPq-Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e a Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, dos quais foi bolsista durante a elaboração deste artigo.

gestão e avaliação das políticas públicas indigenistas. Há uma diferença importante aqui, que merece atenção. Atualmente, tanto os setores indigenistas governamentais quanto uma parcela do indigenismo "alternativo" (além de muitos estudiosos do indigenismo) compartilham o ponto de vista segundo o qual a interlocução entre os protagonistas do movimento indígena e agentes do estado pode ser entendida a partir de uma perspectiva racional-estratégica, como uma sucessão de ardis destinados ao acúmulo de cacife político em um jogo de poder. Este pode ser o caso da ação do estado — embora o reducionismo da proposição levante de imediato a suspeita de que a realidade pode ser menos unidimensional — mas seu uso para a compreensão da ação indígena deixa a desejar.

Esta forma de interpretação manifesta-se por exemplo na posição segundo a qual as lideranças indígenas que não pautam sua ação por uma perspectiva racional-estratégica são "indios manipulados"[2], uma crítica bastante comum, que assume que "política indígena" é entendida da mesma forma por índios e por (políticos) brancos. A meu ver, as posições relativas de lideranças indígenas e de (políticos) brancos no contexto das relações entre o estado nacional e os povos indígenas trabalham no sentido de que a compreensão da política (e consequentemente a ação política) seja distinta em ambos: índios, também aqui, não fazem, dizem ou dizem que fazem as mesmas coisas que brancos. Acredito que o desafio de uma perspectiva realmente crítica não está na imposição de parâmetros externos àqueles que criticamos, mas sim no estabelecimento de um diálogo com os mesmos — e todo diálogo real começa quando reconhecemos que os pontos de vista daqueles com quem dialogamos são válidos nos termos do diálogo mesmo[3].

2. Santilli (2000), por exemplo, critica os Caiapós como "manipulados por funcionários atrasados da FUNAI" por terem se posicionado contra outras lideranças, favoráveis à proposta do ISA de estatuto dos povos indígenas. Neste artigo os Caiapós que participaram da manifestação são retratados como um grupo discreto no interior de uma totalidade caiapó maior ("um grupo Kayapó"), ao passo que a outra liderança é caracterizada como representante dos povos indígenas em geral ("um representante das organizações indígenas"), num jogo de particularização e generalização que retira da ação dos Caiapós sua legitimidade enquanto expressão política. Curiosamente, os Caiapós, que costumam surpreender ao Estado com sua capacidade de agência política, são aqui retratados como passivos, manipulados.

3. Soares (1994) desenvolve ponto de vista semelhante no contexto de uma discussão sobre o sentido da antropologia.

Meu esforço será no sentido de buscar uma compreensão da prática da política indígena que dialogue com com as concepções indígenas de suas próprias práticas.

Trato aqui justamente das mudanças no contexto da relação entre povos indígenas e estado nacional. Como o título sugere, trato da chamada autonomia indígena, um termo que tem sido utilizado de diversas formas e se popularizado ao longo dos últimos anos no meio indigenista. Meu objetivo é discutir uma questão cujo pano de fundo, apesar de comum a muito da produção antropológica sobre questões de relevância social, é pouco refletida: a da crítica a instituições cuja gestação é parte de um projeto de construção de uma ética de convívio nacional — o chamado "estado de direito" — que ainda está por construir e de cuja construção participamos de alguma maneira, como profissionais e como cidadãos.

O fato de o acontecimento ter transcorrido no Nordeste brasileiro, com índios da região, à primeira vista não autoriza a generalização para o cenário indígena nacional. Mas se a identidade "genérica" de índio se realiza enquanto papel político no cenário brasileiro contemporâneo, como já foi afirmado (Ramos 1988), então os índios do Nordeste — que têm na esfera política da relação com o Estado o *locus* de maior relevância para a expressão de sua identidade — tanto ou mais que quaisquer outros podem ser exemplo da nova "atitude" indígena frente ao Estado. Compreender o que se passou naquela tarde na cidade de Carpina, portanto, é também compreender algo relevante para a política indígena em um nível mais abrangente.

O assunto certamente não é novo, com bem lembra Ramos (1999). A persistência com que é ignorado pelo indigenismo "oficial" brasileiro mereceria em si mesmo uma análise, o que não farei aqui. Uma coisa no entanto é certa: se o Estado brasileiro ignora em sua política indigenista[4] a problemática surgida com a afirmação pela política indígena da autonomia enquanto forma de relação com a sociedade englobante, ele não deixa ainda assim de sentir seus efeitos. Este artigo trata de um de tais efeitos: a "crise de identidade", gerada pela política indígena, que toma conta da agência indigenista oficial neste momento de sua história. Subitamente privado de seu "objeto", o indigenismo encontra dificuldade em definir-se a si mesmo: o estabelecimento de uma dialogia nas relações entre índios e as múltiplas

4. Ou antes, tenta ignorar. O que nem sempre é possível, como se verá neste artigo.

agências do Estado e da sociedade civil no Brasil, nascida nos últimos anos, implica em crise para o indigenismo oficial.

A questão da autonomia, ou auto-determinação indígena é tratada com temor e apreensão quase patológicos pelos agentes do Estado brasileiro. Isso pode ser percebido, por exemplo, no cuidado já tradicional reservado pela administração pública ao uso dos termos *nação* e *povo* quando aplicados a grupos indígenas, termos banidos do uso oficial (Ramos 1999: 12). Por outro lado, e talvez por isso mesmo, a temática da autonomia indígena em si mesma não é explícita na política indígena brasileira. O embaixador Enio Cordeiro está provavelmente correto ao afirmar que o debate internacional, centrado na questão da autonomia, privilegia o exame de temas na perspectiva própria da experiência dos países do hemisfério norte (Cordeiro 1994: 90): é um assunto com certeza na pauta do dia do movimento indígena na América do Norte e em outros pontos do planeta, em especial os de colonização anglo-saxônica[5]. O que salta aos olhos no Brasil é o caráter dialógico, por assim dizer, da prática política indígena. Com efeito, os povos indígenas no Brasil têm-se colocado frente ao Estado insistentemente como *sujeitos* em um processo de diálogo com o Estado, por oposição a um indigenismo (de Estado) que, ainda mais insistentemente, procura colocar-se como interlocutor único e unilateral dos índios, tomados então enquanto *objeto* de sua ação, esta definida esclusivamente a partir de si próprio.

O evento analisado aqui retrata uma atualização concreta deste colocar-se na posição de interlocutor, desta ação com vistas a promover seu próprio trânsito da condição de objeto de um discurso e de uma prática, àquela de sujeito capaz de produzir argumentos válidos dentro de um campo de dis-

---

5. O caso do México dispensa comentário, com toda a movimentação em torno da autonomia da região (e da população indígena) de Chiapas. Recentemente um manifesto promovido pelo EZLN na região, que contou com a participação de mais de três milhões de votantes, deu seu apoio massivo à autonomia indígena local. Até o momento em que escrevo este artigo a apuração ainda não terminou; mas estima-se que 95% dos votantes respondeu *sim* aos quatro quesitos relativos à autonomia da região e dos índios da região. Com relação ao mundo anglo-saxão, a extensíssima bibliografia sobre autonomia, auto-determinação, soberania, auto-governo, direitos indígenas (em especial direitos territoriais), etc., dos últimos quinze anos é testemunha da importância do tema. Para uma abordagem comparada (bastante generalista em sua pretensão de cobrir o período da ocupação européia aos dias atuais) da questão indígena no México, nos EUA, no Canadá e na Austrália, ver Perry (1996).

cussão criado a partir da fragmentação da univocidade do Estado frente aos povos indígenas e da entrada em cena das organizações não-governamentais. A criação de uma *dialogicidade* com os agentes do Estado e com a sociedade civil, muitas vezes com expressão internacional, parece ser um elemento central da política indígena.

Esta mesma dialogicidade tem papel fundamental na política indígena, definindo o "campo de sentido" da chamada política da autonomia indígena em outros países. Em seu livro *The Nations Within*, o conhecido intelectual indígena (Sioux) Vine Deloria, Jr. e o jurista Clifford M. Lytle tratam a noção de auto-governo como "um conceito extremamente util para ser usado por índios quando lidando com o governo porque provê um contexto dentro do qual negociações podem ocorrer" (1984: 15). Da mesma forma, Myrna Cunningham, reitora da Universidad de las Regiones Autonomas de la Costa Caribe Nicaraguense (URACCAN) e uma das mentoras do projeto de autonomia regional dos povos indígenas da costa atlântica da Nicarágua, ressalta que entre outras coisas esta autonomia significa "... o espaço de negociação que têm os povos indígenas e comunidades étnicas para alcançar o equilíbrio no exercício do auto-desenvolvimento local integral e a oportunidade de exercer seus direitos históricos em sua própria região" (Cunningham 1988: 275). O intelectual Zapoteco Manoel Ríos (1998), falando da planejada autonomia político-administrativa dos Zapotecos do Estado mexicano de Oaxaca, caracteriza-a ainda mais explicitamente como um processo dialógico:

> O projeto de autonomia dos povos indígenas é uma proposta de nova relação para o Estado mexicano e sua mal-entendida política de participação. É uma nova maneira de obter espostas concretas frente às velhas demandas não cumpridas sem reiterar o modelo de pobreza e dependência que tem caracterizado as regiões indígenas até os dias atuais [...]
> A proposta de autonomia não pode ser concebida somente como um movimento de reivindicação do étnico e do cultural; ela é, basicamente, um projeto que busca obter novas respostas e não um novo diálogo, porque este não existia antes; e planteia como estabelecer o diálogo com as próprias comunidades e organizações indígenas. Propõe ao Estado uma nova forma de relação a partir de uma estrutura horizontal de inter-relações [Ríos 1988: 453-54].

Aparentemente a preocupação com o estabelecimento de uma dialogia com o Estado não é restrito ao caso brasileiro. Dialogia aparenta ser uma

noção-chave para a compreensão de aspectos importantes do fenômeno da política indígena. Assistimos, creio à transposição de uma noção, ou de um conjuto de noções, até então aplicado apenas a estados nacionais, para o âmbito dos grupos indígenas[6]. Da mesma forma que com relação à noção de direitos humanos (Wilson 1997), na política indígena noções de soberania, auto-determinação, auto-governo, autonomia, etc., se transformam à luz de situações concretas, em um caleidoscópio de diferentes construções conceituais. Estas construções guardam entre si, mais que uma relação genética, um ar de família definido pelo contínuo entrecruzar-se e sobrepor-se das variadas respostas a questões comuns colocadas pelo relacionamento dos povos indígenas com as estruturas estatais englobantes em que se encontram inseridos. É em torno das questões levantadas por este relacionamento, e pelas respostas a ele encenadas pelos povos indígenas, que este artigo gravita.

A versão inicial deste artigo seria originalmente a introdução a um volume, editado pela FUNAI, reunindo alguns trabalhos apresentados no *workshop* Política Indigenista para o Leste e Nordeste Brasileiros, realizado pelo órgão indigenista federal em março de 1997 em Carpina, na zona da mata pernambucana. O leitor terá ocasião para apreciar, nos argumentos deste artigo, as razões que levaram o editor do volume a reconsiderar sua publicação.

A rebelião: ocupando espaços (em vários sentidos)

Na tarde do dia 16 de março de 1997, em Carpina, Pernambuco, uma pequena multidão de índios de diversos pontos do Nordeste e Leste brasileiros[7] reuniu-se em frente a um prédio de aparência conspícua nos arredores da cidade. No interior do edifício iniciava-se o *workshop* Política Indigenista para o Leste e Nordeste Brasileiros, com uma palestra do então presidente da FUNAI, Júlio Gayger. Os índios, apoiados pelo CIMI — Conselho Indigenista Missionário, demandavam participação no evento. Entre eles e o

6. Veja-se Derrico (1998) para uma discussão sobre os problemas na absorção de tais noções na política indígena dos Estados Unidos.

7. Isto é, incluindo Minas Gerais e Espirito Santo.

acesso ao *workshop* interpunham-se uma mureta de 1,5 m., um frágil portão gradeado, dois agentes da Polícia Federal da escolta do presidente da instituição e o empenho de um servidor da FUNAI em impedir sua entrada no edifífico por meio de uma suposta demonstração de autoridade que visivelmente era levada a sério apenas pelo próprio servidor. Junto ao portão, próximo ao ponto de convergência física de todos estes elementos, uma tensa discussão se desenrolava sob o sol abrasador.

Na antifonia local, demandas de acesso e recusas veementes se mesclavam a argumentos sobre a impropriedade — e a impossibilidade prática — de se barrar o acesso aos índios. Estes, mais pragmáticos, demonstraram a dita impossibilidade prática transpondo de um único impulso a mureta que os separava da sombra fresca no interior do edifício. A primeira liderança indígena que o fez, uma mulher, reencenou, coincidente e talvez inconscientemente, a famosa cena atribuída ao Duque de Caxias: "eu vou entrar e quem for índio que me siga!" Em segundos, a mureta foi tomada por índios afoitos buscando fugir ao calor daquela tarde de verão nordestino, tomando de assalto, animadamente, o espaço destinado à discussão da política indigenista no Nordeste.

Naquela tarde os índios demonstraram na prática mais uma vez que a política do Estado para os povos indígenas não pode prescindir da participação ativa dos próprios povos indígenas em todos os estágios de sua elaboração e implementação. Assim como em sua avaliação, para desespero dos agentes do órgão indigenista então em Carpina. Não mais se pode falar de uma política indigenista desvinculada da política indígena, da política promovida por sociedades, lideranças e organizações indígenas que passam a reivindicar, com força crescente, participação no espaço da ação estatal (e da sociedade englobante como um todo, através de suas múltiplas agências) voltada para os índios. E isso não apenas em relação aos índios do Nordeste e Leste: o mesmo pode ser visto, por exemplo, em uma auto-demarcação de terras indígenas pelos Waiãpi, em projetos educacionais realizados pelo Conselho Indígena de Roraima ou em realizações de danças cerimoniais por Caiapós para equipes de TV como forma de protesto contra políticas governamentais.

O embaraço sentido por indigenistas e antropólogos (alguns chegaram a articular justificativas para sua presença no evento) na curiosa situação que se formou quando da "invasão" dos índios ao edifício onde se realizava o seminário — as portas do auditório foram trancadas por dentro no momento

da chegada dos índios, deixando a grande maioria dos participantes sitiada no interior do mesmo, enquanto os índios, visivelmente apreciando o lado cômico da situação, se acotovelavam junto às janelas do auditório, espalhavam-se pelos jardins, refeitórios e outras dependências do edifício, subitamente esvaziadas de seus ocupantes "oficiais" — se deveu à guinada no sentido do evento. Uma guinada que não foi, absolutamente, provocada pela ação dos índios; pelo contrário, esta representou uma resposta explícita a um processo que já havia sido inicado pelo próprio órgão indigenista, e que visava à exclusão dos índios do diálogo que se pretendia travar em torno da reformulação da política indigenista regional. Visava, em uma palavra à manutenção dos povos indígenas da região na condição de objeto da ação indigenista do Estado.

O *workshop* Política Indigenista para o Leste e Nordeste brasileiros fora proposto inicialmente como o primeiro de dois eventos conjugados, destinados a refletir e propor alternativas para a política do Estado com relação aos povos indígenas regional. Tinha-se em pauta uma discussão da prática indigenista oficial — sabidamente definida tendo por paradigma povos indígenas amazônicos — e sua adaptação à realidade da região. Em um primeiro momento, pensava-se em discutir internamente ao órgão indigenista sua própria identidade frente à nova realidade indígena do fim do século. Fazia-se necessário, concluíram seus organizadores (indigenistas e antropólogos igualmente), definir em primeiro lugar a posição do órgão indigenista — prêsa de uma "crise de identidade" assumida, sem ter uma posição definida no interior do campo de discussão da questão indígena — em um debate que envolvesse, antes de mais nada, os próprios povos indígenas. No entanto a definição desta posição, argumentavam os representantes do órgão indigenista, não poderia ser feita tendo os índios por interlocutores, dada a fragilidade da FUNAI às críticas de seus "tutelados". Trataria então o primeiro evento de realizar uma "psicanálise institucional" no órgão indigenista; de providenciar um espaço para a autocrítica do órgão com relação à sua própria atuação. Um segundo evento se seguiria, no qual seriam debatidos com índios, antropólogos e organizações da sociedade civil os princípios norteadores de uma política indigenista diferenciada para a região.

No entanto, durante os meses que se seguiram entre a proposição e a realização efetiva do evento, este segundo encontro foi perdendo a relevância no discurso institucional, caindo no esquecimento nos estágios finais da organização do *workshop*. Ao mesmo tempo, houve uma "apropriação" da

pauta do evento pela FUNAI, subitamente transformado em palco de definição de uma reforma administrativa setorial do órgão indigenista. Portanto, quando os índios pularam animadamente a mureta que os separava da sombra do edifício onde se realizava o seminário, interviram em um evento que já se apresentava como definidor da política oficial indigenista. E que, como tal, não podia efetivamente prescindir de sua participação, como eles próprios deixaram claro[8].

Se esta foi a face mostrada pelo encontro quando de sua realização, ela não foi, no entanto, aquela com a qual este se apresentou àqueles convidados a expor trabalhos, em especial os contatados nos estágios iniciais de sua organização. Este fato contribuiu assim para o caráter curiosamente esquizofrênico do evento: enquanto por um lado procurava-se implementar uma discussão de propostas de reforma institucional, com o apoio (ou pelo menos a participação, ou a suposta conivência) de antropólogos (acadêmicos e não-acadêmicos) e indigenistas "alternativos", os trabalhos apresentados no encontro procuravam catalisar uma auto-análise do órgão quanto à prática indigenista, no espírito de sua proposta inicial. A opinião geral dos participantes — já incluídos aí os índios, que tão eficazmente se fizeram ouvir — foi a de que o encontro se concentrasse na discussão da prática indigenista, limitando-se, com relação à outra agenda que lhe era proposta, a sugerir algumas linhas de uma possível ética de conduta do órgão indigenista para com os povos indígenas na região. E terminou assim, sob uma aparência de normalidade, um evento que por força da atuação indígena transformou-se em um marco potencial do indigenismo: a rebelião do objeto em Carpina.

O impacto sobre o indigenismo: o fim do monopólio da interlocução e a "crise de identidade" da agência indigenista

Se me estendo com algum vagar em uma descrição do contexto desta pequena "rebelião do objeto" em um artigo sobre indigenismo e antropolo-

8. Os organizadores convidaram dois representantes da APOINME — Associação de Apoio aos Índios do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo a assisti-lo. O convite foi recusado, nos termos propostos. Quando da chegada dos índios, os representantes da APOINME passaram a integrar o encontro, agora com direito a participação plena.

gia, é porque creio que a tomada da cena em Carpina pelos *objetos* destas práticas demonstra que, na prática, o indigenismo da atualidade não pode ser pensado — e menos ainda praticado — como uma relação unilateral na qual *sujeitos* indigenistas (estatais ou não) implementam planos de ação que têm por objeto povos indígenas. Da mesma forma, ainda que a discussão sobre a "desobjetificação do objeto" seja hoje lugar-comum na antropologia, creio que a rebelião de Carpina coloca questões importantes para a prática da disciplina e ainda pouco debatidas, questões que fogem à esfera da discussão epistemológica/gnoseológica para dirigir-se à face concreta da relação com o *outro*: aos objetivos mesmos do trabalho de campo em um contexto onde *cultura* — e diversidade social de uma maneira geral — se torna instrumento de direito na relação das sociedades indígenas com o Estado[9].

A rebelião do objeto encenada em Carpina mostra de maneira inequívoca que hoje o campo de discussão tradicional do indigenismo brasileiro acerta seu passo com a tendência demonstrada em outros pontos do planeta (Coates 1998), rumo a uma inclusão dos povos indígenas como participantes legítimos em seu seio. É isso que tenho tratado aqui sob o nome *autonomia*, ou seja, a utilização de estratégias para o estabelecimento de uma dialogia com agências do Estado. Interessa agora refinar esta compreensão: em que medida pode-se dizer que a relação estabelecida a partir de tais premissas é, efetivamente, dialógica no sentido que emprego aqui? Porque simulacros de relações simétricas podem ser criados por agentes do Estado ou da sociedade englobante, como bem o demonstra Baines (1999), ao tratar da política de "indigenismo alternativo" executada pela ELETRONORTE tendo por objeto os Waimiri-Atroari. E em que medida se pode dizer que existe efetivamente um diálogo em processo nas relações contemporâneas entre índios e Estado? Ou antes, *quando*, em que circunstâncias se pode dizer que tal diálogo existe?

Para ser rigoroso com os termos, creio que apenas contemporaneamente se pode dizer que há um *campo de diálogo* no interior do indigenismo no Brasil. Se até recentemente a relação entre índios e Estado era marcada por

9. Ver Wright (1998) para uma discussão sobre a politização da noção de *cultura*. A autora trata dos vários significados, tanto *tradicionais* quanto de criação recente, do termo e de seus usos em variados contextos. Um dos exemplos mencionados é o da apropriação do significado da noção *tradicional* de cultura como o "lugar da tradição" e de seus usos criativos pelos Caiapós no contexto interétnico.

um ideal de monopólio da interlocução pelo órgão indigenista federal — um modelo que levado às últimas consequências resulta em uma instituição total monopolizando completamente a interface do grupo indígena com a sociedade englobante, como mostra Baines (1991) — com a volta do Estado de direito ao Brasil — e em especial após promulgada a nova constituição, fragmenta-se a relação entre índios e Estado brasileiro por uma série de instituições (ministério público federal e ministérios da educação e da saúde, além de instituições correspondentes nos estados e municípios). Além disso, o chamado "terceiro setor", composto por organizações não-governamentais (ONGs) e cuja presença já se fazia sentir junto aos povos indígenas há mais tempo[10], incrementa sua atuação, levando a uma diversificação das possibilidades de interlocução, agora não mais apenas com o Estado e com a sociedade (nacional) englobante, mas também com a esfera internacional, através da mediação das organizações não-governamentais.

Chamo atenção para a quebra do monopólio da interlocução exercido pela FUNAI sobre os povos indígenas porque o fim deste monopólio marca também o fim da posição subordinada dos povos indígenas no contexto mesmo desta "interlocução". É apenas a partir de então que podemos falar em um "diálogo interétnico", ou uma "comunidade de argumentação" entre estes atores (índios, agências do Estado, da sociedade civil, antropólogos, indigenistas, etc.). Pode-se dizer que o "índio genérico" enquanto ator político (Ramos 1987), surgido com o aparecimento e crescimento do movimento indígena no cenário político nacional e concomitantemente com o início do fim do monopólio da interlocução com os povos indígenas pelo agência indigenista oficial, nasce dotado da competência comunicativa de que fala Apel (1980), de uma capacidade de "distanciamento reflexivo e soberania criativa" (: 208) em sua relação com o *language-game* do indigenismo: um potencial dialógico baseado em sua capacidade de reflexão e criação dentro dos parâmetros da *cultura* do indigenismo. O índio enquanto ser político, em suma, nasce capaz de projetar seu horizonte na discussão indigenista.

---

10. O próprio movimento indígena surge sob os auspícios de uma facção da igreja católica, organizada em torno do Conselho Indigenista Missionário — CIMI. Sobre o surgimento do movimento indígena no Brasil, ver Ramos 1988 e de Oliveira, Oliveira Neves & Santilli 2001.

Não se pode, é claro, esperar que a inserção dos povos indígenas nesta comunidade se dê de maneira equânime, uma vez que — independente de os índios do Nordeste e Leste brasileiros, atores neste pequeno drama indigenista (ou indígena, dependendo do ângulo pelo qual se o aborda) de Carpina, falarem majoritariamente o português como língua única — a *linguagem* mesma deste campo de discussão é aquela de segmentos específicos da sociedade nacional englobante, o que em si mesmo já introduz uma assimetria no diálogo, como bem lembra Cardoso de Oliveira,

> A própria interpelação feita pelo índio ao branco dominador — não apenas por ser parte do segmento dominante da sociedade nacional mas, também, como dominador da linguagem do próprio discurso — torna muitas vezes difícil a inteligibilidade da mesma interpelação, e, com ela, sua natural pretensão de validade [Cardoso de Oliveira 1998: 179].

Esta assimetria tem várias faces, revelando-se não apenas na imposição da linguagem-meio da relação interétnica em si mesma mas em vários diferentes níveis e esferas do diálogo interétnico. Briones, no trecho abaixo, refere-se especificamente às *identidades* indígenas mas poderia estar falando de *direitos* indígenas, temáticas inter-relacionadas:

> Assim como preocupa a uns que as demandas por território e autodeterminação fragilizem o princípio da soberania estatal e internacionalizem as reivindicações — gerando pressões supraestatais às quais não se pode fazer ouvidos moucos — a outros nos inquieta que a dinâmica das identidades indígenas possa cair prisioneira do mero simulacro da diversidade [...], em uma auto-orientalização que essencialize a cultura [...] ou em uma pasteurização da diferença [...]. Preocupa também que esta dinâmica seja levada a aceitar padrões rígidos de autenticidade, impossíveis de serem atendidos [...], seja cooptada por agências estatais aparentemente simpáticas [aos povos indígenas] [...] ou sofra a mesma sorte de outras minorias étnicas, religiosas ou lingüísticas e setores subalternos, especialmente quando o logro de uma cota significativa de autodeterminação pareça operar a conversão de direitos em privilégios [Briones 1998: 14; minha tradução].

Cada um dos pontos enunciados por Briones remete a uma forma de entrave ao diálogo interétnico em um âmbito específico. De uma maneira geral, tais empecilhos refletem, reproduzem e reificam a assimetria presente na relação interétnica. Ainda assim, o estabelecimento de relações efetiva-

mente dialógicas na cena interétnica é possível[11], ou antes é tornado possível pela prática discursiva (e política em geral) cotidiana do movimento indígena. E para que se perceba a radical virada representada por tal fato basta que se compare a voz indígena atual, sua presença e status frente não apenas à sociedade civil em geral mas também frente à esfera jurídico-administrativa do Estado; com a voz indígena de trinta anos atrás, inevitavelmente tomada então como o lamento de um passado que ainda não se dignara a ser deixado para trás. Os povos indígenas hoje reafirmam na prática, cotidianamente, seu direito de serem tratados pelos agentes do Estado nos termos de uma ética discursiva (Cardoso de Oliveira 1998) que lhes garanta voz ativa na gerência de seus próprios destinos. Creio que se poderia dizer que a ação indígena no Brasil tem caminhado no sentido de superar o comprometimento do diálogo instaurado pela assimetria de seus pólos participantes, como colocou Cardoso de Oliveira:

> Isso quer dizer que na relação entre índios e brancos, mediada ou não pelo Estado — leia-se FUNAI —, mesmo se formada uma comunidade interétnica de comunicação e argumentação, e que pressuponha relações dialógicas democráticas — pelo menos na intenção do pólo dominante —, *mesmo assim, o diálogo estará comprometido pelas regras do discurso hegemônico.* Esta situação estaria somente superada quando o índio interpelante pudesse por meio do diálogo contribuir efetivamente para a institucionalização de uma normatividade inteiramente nova, fruto da interação dada no interior da comunidade inter-cultural. Em caso contrário, persistiria uma sorte de comunicação distorcida entre índios e brancos, comprometendo a dimensão ética do discurso argumentativo [Cardoso de Oliveira 1998: 180; ênfase do autor].

11. Há que se acautelar aqui com o sentido atribuido a esta *possibilidade* de criação de uma ética discursiva democrática no contexto interétnico. Refiro-me aqui à manutencão dentro do horizonte do possível da possibilidade lógica da realização concreta de tal comunidade de argumentação e comunicação — sua manutenção como idéia reguladora, como coloca Cardoso de Oliveira (1998: 191), a nortear uma prática que tem por objetivo sua realização empírica. É esta *possibilidade de realização empírica de uma comunidade de comunicação e argumentação* que acredito ser o grande elemento distintivo da situação dos povos indígenas neste final de século. Para uma interpretação baseada nestes princípios do processo administrativo de identificação de Terras Indígenas e da atuação de antropólogos no mesmo, veja-se Neves de Oliveira (1997).

Mas a superação da assimetria não começa no diálogo; os índios (em especial naquela tarde quente de março em Carpina) necessitam antes vencer os entraves impostos pelos *brancos* de *sua* agência governamental ao diálogo. E o têm feito, contribuindo para a institucionalização de novas normatividades (como em Carpina) e contradizendo expectativas de que seriam os *brancos* quem proporiam a comunidade interétnica de comunicação e argumentação (Cardoso de Oliveira 1998: 193). Isto é, antes e acima de tudo, ação comunicativa, para usar a expressão de Habermas (1987): uma ação destinada ao estabelecimento de equidades comunicativas ou, vista e outra forma, uma estratégia de reeducação de seus interlocutores governamentais para uma nova forma de convivência. E tal mudança tem sido gestada na prática cotidiana destes povos. Em pequenos fragmentos dispersos, de pouca visibilidade. E algumas vezes de formas mais visíveis, como em Carpina.

Pode-se dizer — metaforicamente, é claro, mas não sem um certo sabor de verdade na relação entre seu sentido próprio e o figurado — que um ideal de relacionamento a orientar a relação da agência indigenista estatal com *seus* índios seria algo como a *relação objetal* (Laplanche & Pontalis 1967) psicanalítica, uma na qual a agência indigenista dirige seu "desejo identitário" em direção aos povos indígenas, caracterizando-os como *objetos*: aquilo em relação a que, e através do qual o desejo mesmo procura sua satisfação. Que no caso é o estabelecimento de sua própria identidade.

Na relação objetal, o *objeto* só o é enquanto objeto do instinto de outrem, veículo através do qual este último alcança sua meta. Os povos indígenas por sua vez são *objetos* da agência indigenista apenas enquanto receptáculo deste "desejo identitário", pelo que entendo o conjunto de dispositivos e recursos de caráter administrativo, legal, de políticas públicas, etc., que tornam o discurso indigenista capaz de "produzir efeitos" em relação a variados aspectos e esferas da vida cotidiana dos povos indígenas: seu poder tutelar, como coloca Souza Lima (1995: 74): o "monopólio dos atos de definir e controlar" seu objeto. Definir e controlar: uma díade que circunscreve perfeitamente a "crise de identidade" da agência indigenista e do indigenismo oficial em si mesmo. Rompido o controle, entra em crise também a capacidade de definir. E junto com ela a capacidade de autodefinir-se da instituição indigenista, cuja razão única de ser é o trato de um *ser índio* que agora lhe foge ao controle.

Esta peculiar relação objetal é negada pela política indígena, gerando como resultado a crise de identidade que está na origem mesma do seminário de Carpina. Talvez este seja o ensinamento fundamental da "psicanálise institucional" da agência indigenista.

O impacto na antropologia: os índios querem algo de volta dos antropólogos

Acredito que é sobre esta ótica que se deve interpretar o ocorrido naquela tarde em Carpina. E esta interpretação coloca questões interessantes para a própria produção intelectual antropológica. Porque se a relação entre povos indígenas e sociedade englobante — incluidos aí seus agentes, estatais ou não, e não nos esqueçamos que antropólogos também contam entre tais agentes, de certa forma — está-se alterando no sentido de um incremento do potencial de autonomia, discursiva e prática, das sociedades indígenas, com reflexos evidentes na sua relação com indigenistas, pesquisadores, etc. (incluindo aí a dissolução ou atenuação da assimetria relacional em momentos específicos, como em Carpina), então a posição de antropólogos, acadêmicos[12] ou não, no interior deste campo de discussão e de práticas e atores peculiares denominado indigenismo sofre um deslocamento que certamente é proporcional à mudança de status pela qual os povos indígenas mesmos passaram.

Digo que a posição dos antropólogos altera-se em função da mudança dos povos indígenas e não o contrário, porque esta última — uma mudança gestada concretamente a partir da prática política cotidiana dos povos indígenas — é anterior a mudanças na reflexão antropológica sobre a questão, que, a bem dizer, mal engatinham. A tendência de as vicissitudes de ordem prática terem primazia sobre a reflexão como móveis de uma nova prática interétnica de comunicação e argumentação entre sociedades indígenas e antropólogos parece também ser o caso na Austrália, onde a mudança no relacionamento entre antropólogos e povos aborígenes deu-se como conseqüência da participação daqueles em questões territoriais, a partir de legis-

12. Para uma discussão sobre as mudanças na atuação de antropólogos na Amazônia a partir do surgimento de movimentos étnicos, veja-se Albert (1994).

lação aprovada no início da década e 1970 por pressão de lideranças aborígenes. O móvel do redimensionamento da relação entre antropólogos e povos aborígenes foi portanto externo à reflexão antropológica propriamente dita (Baines 1995: 100-101), que vem de certa forma a reboque das reivindicações indígenas[13].

Uma das conseqüências deste deslocamento na posição dos antropólogos no cenário indigenista é que a posição de *especialista* se torna perigosamente frágil e sem sentido em questões de natureza aplicada[14], a não ser como elemento capaz de aliar sua formacão à capacidade de dialogar com os povos indígenas e, de certa forma, colocar-se como interlocutor privilegiado destes em áreas específicas. Um antropólogo que conheço caracteriza sua posição atual frente a organizações indígenas no Nordeste, onde trabalha, como a de um *assessor*: alguém que é consultado sobre pontos específicos da agenda de discussão das organizações indígenas, sem no entanto possuir qualquer autoridade para se propor enquanto interlocutor em qualquer outro campo que não aquele determinado de antemão pelos índios. O termo *assessor*, por sinal, é utilizado por membros de organizações indígenas que solicitam seus serviços. Tudo indica que a tendência é que a atuação de antropólogos na era da autonomia indígena cada vez mais se conforme a este modelo. Que não é um modelo específico do Nordeste e Leste brasileiros, nem sequer do Brasil, mas um processo de caráter global, gestado ao longo das últimas décadas e já presente, aliás, enquanto meta explícita

---

13. Esta constatação serve de contraponto oportuno a um certo idealismo das concepções hermenêuticas de Apel, que venho utilizando neste artigo para escrever a política indígena no contexto de estados nacionais.

14. Para uma definição de antropologia aplicada, sua especificidade e posição frente à antropologia acadêmica, veja-se Chambers (1989). Trata-se de um manual introdutório publicado pela Sociedade Americana de Antropologia Aplicada, onde o autor adota uma definição abrangente do tópico com o objetivo de cobrir o maior campo possível da atuação profissional de antropólogos nos EUA. Uma vez que a questão, na abordagem utilizada pelo autor, parece definir-se a partir do espaço da atuação profissional dos antropólogos; e uma vez que esta é diferente em países e regiões distintas, é de se esperar que o retrato de uma antropologia aplicada seja distinto no Brasil. No entanto, a diversificação da atuação profissional de antropólogos no Brasil tem crescido, tanto nos serviços públicos quanto de forma autônoma. É de se esperar — e de se desejar — que uma discussão se desenvolva sobre o assunto, como forma, inclusive de manutenção de padrões éticos e profissionais para o exercício da antropologia aplicada.

dos antropólogos, missionários, etc., reunidos na primeira conferência de Barbados, em 1971 (IWGIA 1971), como lembra Wright:

> A mensagem da Declaração de Barbados — que cientistas sociais têm o dever moral de informar povos nativos de seus direitos e dos meios institucionais para reavê-los — pretendia colocar em movimento um processo para os índios que promoveria sua incorporação ativa em seus próprios esforços de liberação. Em termos práticos, isto significava que antropólogos prestariam a cooperação ativa e assessoramento técnico considerados necessários pelos povos indígenas em sua luta. Isto significava que a responsabilidade dos antropólogos seria a de atuar como consultores, não como líderes ou heróis; seria manter um diálogo com movimentos indígenas; e quebrar a dicotomia entre pesquisa antropológica pura e aplicada [...]
> A Declaração de Barbados e o trabalho que se seguiu representaram o ponto de virada no relacionamento de antropólogos com intelectuais e militantes indígenas no movimento indígena emergente nas Américas. Ele abriu um diálogo no qual ideólogos indígenas, com suas próprias reflexões sobre a situação indígena, podiam engajar-se em discurso com antropólogos a respeito de questões de natureza teórica e prática dos esforços de liberação. Intelectuais indígenas, especialmente na América Latina, faziam proposições baseadas filosófica e historicamente no que eles chamaram indianidade (*indianidad*), que fazia uso crítico dos instrumentos do pensamento ocidental, colocados a serviço da nova ideologia [Wright 1988, ênfase do autor; minha tradução].

É uma situação em essência semelhante aquela sentida (e em alguns casos ressentida) pelos participantes do diálogo interétnico no Brasil. A nova posição pode ser incômoda à primeira vista aos participantes não-índios, e aparentemente foi a responsável por uma certa sensação de *double bind* por parte de antropólogos e indigenistas frente à situação vigente durante o evento de Carpina. Mas creio que os antropólogos temos contribuições importantes a dar ao diálogo interétnico, mesmo que não no papel de porta-vozes dos povos indígenas ou de definidores da política institucional frente aos índios e, muito provavelmente em um futuro recente, nem mesmo no papel de implementadores ou avaliadores de tais políticas. Coloca-se-nos o papel de *intérpretes*, de mediadores no sentido mais amplo da palavra, de perspectivas, necessidades e práticas distintas, tanto a nível informal — como *assessores*, conforme colocado acima — quanto formalmente, na série de procedimentos profissionais regulamentados tanto na esfera judicial (laudos antropológicos, por exemplo), quanto na esfera administrativa. Como colocou Chambers (1989), já há dez anos, os antropólogos aplicados

— termo que inclui atividades de defesa de direitos de povos indígenas, aquilo que se chama no mundo anglo-saxão *anthropological advocacy* (Paine 1985) — atuam no papel de *cultural brokers*, seja como porta-vozes, facilitadores de diálogo, analistas, mediadores, ou mesmo, ironia das ironias, no papel de "informantes" de movimentos étnicos, organizações da sociedade civil e agências do Estado (Chambers 1989: 26-33). Em termos mais gerais — abrangendo aí inclusive a atividade militante de antropólogos em defesa dos grupos que estudam (e de outros) — creio que o papel dos antropólogos nesta esfera aplicada torna-se cada vez mais o de promotores de ação comunicativa no sentido do fortalecimento (*empowerment*) da pluralidade social. O início da interlocução (no sentido específico tratado aqui) entre povos indígenas e antropólogos foi marcado, do lado dos antropólogos pela implementação de um processo de "descolonização dos conceitos"[15]; do lado dos índios pela adoção, como elemento diacrítico na esfera da atuação política das noções antropológicas de cultura, etnia, etc. (o que chamei anteriormente *politização*). Sua sequência parece ser marcada pela introdução de uma dimensão aplicada na prática antropológica no Brasil.

Este quadro convida a uma reflexão sobre a natureza da relação entre antropólogos e grupos-alvo de sua atividade. O trabalho de campo, enquanto forma por excelência da prática antropológica, é fruto de injunções históricas e como tal pode deixar de existir[16]. Dificilmente um membro da comunidade antropológica deixaria de concordar com essa afirmação, corolário do pressuposto antropológico fundamental da diversidade humana e da historicidade das formações sociais. A compreensão usual desta problemática ressalta o trabalho de campo como elemento sujeito a uma historicidade contra o pano de fundo da pesquisa acadêmica; no entanto, pouca atenção é dada à outra forma de compreensão da questão, igualmente possível, a partir de um jogo de inversão de figura e fundo que tome a prática do trabalho de campo como o *background* contra o qual se desenrola a historicidade imanente à disciplina antropológica enquanto *corpus* de conhecimento. E é esta segunda interpretação que, acredito, pode lançar mais luz sobre a singular rebelião.

15. Ver Gray (2002) para uma discussão sobre a noção de *descolonização conceitual* com relação a noções como território, essenciais para a definição de reivindicações fundiárias indígenas e ponto-chave da resistência de Estados nacionais às mesmas.

16. A idéia foi colocada em uma aula por Mariza Peirano em 1993.

Carpina acena com algo de novo para a forma tradicional de se fazer antropologia no Brasil, no campo das relações entre antropólogos e aqueles com quem estes trabalham. Solicitados justamente por causa da especialização (e da mística) adquirida por meio do trabalho de campo (enquanto trato com o aspecto singular, individual de grupos humanos), aos antropólogos nos são frequentemente colocadas questões e demandas estranhas aos interesses acadêmicos, tanto em trabalhos junto a órgãos públicos relativo a grupos indígenas (laudos antropológicos são um exemplo) quanto em trabalhos realizados diretamente para os grupos em questão (assessoria especializada, etc.). Pode-se dizer que um provável novo padrão de relações entre índios e antropólogos envolve, sim, o trabalho de campo — aliás, tido como fundamental — mas pressupõe uma alteração no caráter mesmo da disciplina antropológica, com o surgimento de uma demanda por uma atuação antropológica de caráter aplicado. Esta aplicação representa basicamente a internalização, em normas jurídico-administrativas do Estado, em diretrizes para planejamento de políticas públicas, bem como em diretrizes e normas de órgãos financiadores internacionais, de uma série de reivindicações colocadas pelo movimento indígena a nível nacional e internacional (com o apoio de antropólogos, ONGs, organismos internacionais, etc.) ao longo das últimas décadas.

E esta demanda tem sido atendida, ainda que timidamente. Evidência disso é o fato de a maioria dos antropólogos que apresentaram trabalhos no *workshop* que deu origem ao drama interétnico de Carpina terem trabalhado de forma aplicada com os povos sobre os quais escreveram. O que em si já serve de indicador das transformações profundas por que passa tanto a antropologia quanto o indigenismo brasileiros na atualidade, uma transformação cuja chave (ou antes, uma de cujas chaves) é a questão da autogestão indígena de seus próprios destinos e a necessidade do estabelecimento de uma nova ética norteadora da relação entre sociedade nacional e povos indígenas. Roberto Cardoso de Oliveira, comentando a noção de *etnodesenvolvimento* de Stavenhagen, chamou a atenção para o *aspecto ético* implícito na mesma, baseado na participação das populações-alvo de políticas de desenvolvimento nos vários estágios de seu planejamento, execução e avaliação:

> Isso porque entendo essa participação como condição mínima para a manifestação de uma "comunidade de argumentação e comunicação", criada no processo de "planejamento, execução e avaliação" destacado por Stavenhagen. Tal comunidade asseguraria a possibilidade de relações interétnicas serem efetivadas em termos simétricos, ao menos no que diz respeito aos processos decisórios de planejamento, execução e avaliação e no nível das lideranças locais, portanto étnicas, em diálogo com técnicos e administradores alienígenas. Essas relações simétricas, e por mais democráticas, redundariam na substituição gradativa do "informante nativo" pela figura do *interlocutor*, igualmente nativo [Cardoso de Oliveira 1998: 48-49; ênfase do autor].

Tal comunidade, como lembra o próprio autor imediatamente após o trecho citado, não é de fácil realização concreta. No entanto, tê-la como alvo, como idéia reguladora, já estabeleceria um parâmetro ético na relação interétnica (Cardoso de Oliveira 1998: 49). Se Carpina nos mostrou algo, foi que os povos indígenas no Brasil estão hoje eles próprios engajados em um processo de interlocução com os agentes da política indigenista, rompendo entraves à consolidação de uma comunidade de comunicação interétnica democrática, superando barreiras ao estabelecimento desta nova ética.

No final do artigo de Alcida Ramos mencionado acima (Ramos 1988), a autora interroga-se sobre a possibilidade de se evitar a tendência à objetificação de nossos "sujeitos de estudo". Mostra ainda a necessidade crescente de inverter o sentido da compreensão antropológica acadêmica, dirigida a uma platéia não-indígena, tornando esta compreensão numa prática de comunicação com os "objetos de estudo". Aproxima-se, reflete Ramos, o momento em que nossos livros e artigos serão escritos para serem lidos por aqueles que estudamos (Ramos 1988: 142-43). De certa forma este já é o caso, ainda que o que esteja sendo escrito pelos antropólogos não sejam necessariamente livros e artigos acadêmicos. E são os próprios índios que se encarregam de evitar serem tomados como objetos.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, B. 1994. Situation Ethnographique et Mouvements Ethniques. Notes sur le Terrain Post-Malinowskien. *ORSTOM. Les composantes politiques et éthiques de la recherche.* Paris Nov./1994, pp. 9-18

APEL, K. O. 1980. *Towards a Transformation of Philosophy*. London, Boston & Henley: Routledge & Kegan Paul

BAINES, S. G. 1998. *The Waimiri-Atroari Indians and Large-Scale Development Projects: The Construction of Directed Indian 'Self-Determination' in Brazilian Amazonia.* Trabalho apresentado no I Seminario Virtual sobre Direitos Indígenas e de Minorias, promovido pelo Centre for Indigenous American Studies and Exchange (CIASE) da Universidade de St. Andrews, Escocia, junho/1998, organizado por Adolfo de Oliveira.

____. 1991. *"É a FUNAI que Sabe". A frente de atração Waimiri-Atroari.* Belém & Brasília: SCT/CNPq & Ed. do Museu Goeldi, Coleção Eduardo Galvão

____. 1995. "Primeiras Impressões sobre a Etnologia Indígena na Austrália". In *Estilos de Antropologia* (R. Cardoso de Oliveira & G. R. Ruben, orgs.). Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 65-119.

____. 1999. Imagens de Liderança Indígena e o Programa Waimiri-Atroari: Índios e Usinas Hidrelétricas na Amazônia. *Série Antropologia* n° 246, UnB.

BARTOLOMÉ, M. A. & A. BARABAS. 1998. *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales.* Ciudad de Mexico: CONACULTA/INAH.

BRIONES, C. 1998. (Meta)Cultura del Estado-Nación y Estado de la (Meta)Cultura. *Série Antropologia* n° 244, UnB.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1998. *O Trabalho do Antropólogo.* São Paulo: Ed. da Unesp/Paralelo 15.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. & G. R. RUBEN (orgs.). 1995. *Estilos de Antropologia.* Campinas: Editora da UNICAMP.

CHAMBERS, E. 1989. *Applied Anthropology: A practical guide.* Illinois: Waveland Press.

COATES, K. 1998. *The State of Indigenous Struggle: Indigenous peoples, globalisation and the battle for international recognition.* Trabalho apresentado no I Seminario Virtual sobre Direitos Indígenas e de Minorias, promovido pelo Centre for Indigenous American Studies and Exchange (CIASE) da Universidade de St. Andrews, Escocia, junho/1998, organizado por Adolfo de Oliveira

CORDEIRO, E. 1994. Política Indigenista del Brasil y Autodeterminación. *America Indígena* 54(3): 55-98.

CUNNINGHAM, M. 1998. "La Autonomía Regional Multiétnica en la Costa Atlántica de Nicaragua". In *Autonomías Étnicas Y Estados Nacionales* (M. Bartolomé & A. Barabas, orgs.). Ciudad de Mexico: CONACULTA/INAH.

DELORIA, V. & C. M. LYTLE. 1984. *The Nations Within. The past and future of American Indian sovereignty.* Austin: University of Texas Press.

DERRICO, P. 2002. "American Indian Sovereignty: Now You See It, Now You Don't". In *Perspectives on Indigenous Rights* (A. de Oliveira, ed.). St. Andrews: CIASE (no prelo).

GRAY, A. 2002. "Indigenous Peoples and their Territories". In *Perspectives on Indigenous Rights* (A. de Oliveira, ed.). St. Andrews: CIASE (no prelo).

HABERMAS, J. 1989. *Dialética e Hermenêutica: para uma crítica da hermenêutica de Gadamer.* Porto Alegre: L&PM.

IWGIA. 1971. *Declaration of Barbados.* Copenhagen: IWGIA.

LAPLANCHE, J. & J.B. PONTALIS. 1967. *Vocabulaire de la Psychoanalyse.* Paris: PUF

DE OLIVEIRA, A. 1997. *Pensando o Futuro dos Povos Indígenas. A Identificação de Terras Indígenas enquanto Processo Dialógico.* Trabalho apresentado no seminário do PPTAL sobre Identificação e Delimitação de Terras Indígenas, Brasília, 23 a 25 de julho de 1997 [disponível na home-page do GERI — Grupo de Estudos em Relações Interétnicas, Boletim Eletrônico No. 1, http://www.unb.br/ics/dan/geri/bolet1.htm].

____ (ed.). 1999. *Perspectives on Indigenous Rights.* St. Andrews: CIASE/U. of St. Andrews (no prelo).

DE OLIVEIRA, A., L. J. DE OLIVEIRA NEVES & P. SANTILLI. 2001. Política Indígena no Brasil: da Exclusão à Dialogia. *L'Ordinaire Latino-Americain*, 184: 75-86.

PAINE, R (ed). 1985. *Advocacy and Anthropology: First encounters.* St. John's (CA): ISER/Memorial U. of Newfoundland.

PERRY, R. 1996. *From Time Immemorial: Indigenous peoples and state systems.* Austin: University of Texas Press.

RAMOS, A. R. 1988. Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado. *Anuário Antropológico/87*: 117-143.

____. 1999. Cutting Through State and Class: Sources and Strategies of Self-Representation in Latin America. *Série Antropologia*, n° 247, UnB.

RÍOS, M. 1998. "Los Zapotecos y la Autonomía Indígena". In *Autonomías Étnicas Y Estudos Nacionales* (M. Bartolomé & A. Barabas, orgs.). Ciudad de Mexico: CONACULTA/INAH.

SANTILLI, M. 2000. Estatuto da Alforria. *Boletim do Grupo de Trabalho Amazônico*, ano IV, nº 1, Novembro.

SOARES, L. E. 1994. *O Rigor da Indisciplina: ensaios de antropologia interpretativa.* Rio de Janeiro: Relume Dumará

SOUZA LIMA, A. C. 1995. *Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.* Petrópolis: Vozes.

WILSON, R. A. 1997. *Human Rights, Culture and Context: Anthropological perspectives.* Londres: Pluto Press.

WRIGHT, R. 1988. Anthropological Pressuppositions of Indigenous Advocacy. *Annual Review of Anthropology*, 17: 365-390.

WRIGHT, S. 1998. The Politicization of "Culture". *Anthropology Today*, 14(1): 7-15.